הרברט מרקוזה

פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית*

מאז ראשיתה התמידה התיאוריה הביקורתית של החברה להיות כרוכה גם בפולמוסים פילוסופיים. בעת היווסדה, בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־19, היתה הפילוסופיה הצורה המתקדמת ביותר של התודעה; תנאי המציאות הממשית בגרמניה עדיין פיגרו לעומת הצורה הזאת של התבונה. ביקורת הקיים התחילה כאן כביקורת התודעה הפילוסופית, שאם לא כן, היתה הביקורת צריכה לעסוק באובייקט, שהיה עדיין ברמה היסטורית מפגרת ביחס למציאותן של הארצות האחרות מחוץ לגרמניה. בהגיע התיאוריה הביקורתית לַהכרה, שהיחסים הכלכליים הם הם הגורם האחראי למכלול העולם הקיים, ובהגיעה לתפישת ”ההֶקשר הכללי” של הממשות, חדלה הפילוסופיה לשמש מדע עצמאי בתפישת ההֶקשר הכללי הזה; מעתה היה אפשר לתפוש את הבעיות, שעניינן אפשרויות האדם והתבונה, מתוך נקודת המוצא של הכלכלה.

הפילוסופיה מופיעה אפוא בַּמושגים הכלכליים של התיאוריה המטריאליסטית. כל מושג ממושגיה הוא יותר מאשר מושג מתחום מדע הכלכלה, וזאת מכוח תביעתה הכללית של התיאוריה להסביר טוב יותר את מכלול האדם ועולמו מתוך ההוויה החברתית. אולם תהיה זאת טעות לשוב ולפורר בכך את המושגים הכלכליים ולהעמידם על מושגים פילוסופיים; ההפך הוא הנכון — מן הראוי לפתח את המושאים הפילוסופיים הרלוונטיים לתיאוריה מתוך ההֶקשר הכלכלי. נושאים אלה מצביעים על יחסים, אשר השכחתם עלולה לאיים על קיומה של התיאוריה כמכלול.

על־פי השקפתם הבסיסית של מייסדיה, כרוכה התיאוריה הביקורתית של החברה במהותה במטריאליזם. אין זאת אומרת, שבכך היא מציבה את עצמה כשיטה פילוסופית מול שיטות פילוסופיות אחרות. תיאוריית החברה היא שיטה כלכלית, לא פילוסופית. יש בראש ובראשונה שני מומנטים הכורכים את המטריאליזם בְּתיאוריה נכונה של החברה: תשומת־הלב הניתנת לאושר האדם, וההשקפה הבסיסית, שאפשר להשיג את האושר האנושי רק באמצעות שינוי תנאי ההוויה המטריאליים. הדרך לתמורה והאמצעים היסודיים לשם אִרגונה התבוני של החברה מוּתווים באמצעות ניתוח היחסים הכלכליים והפוליטיים בכל עת ועת. חזותה העתידה של החברה החדשה אינה יכולה כבר להיות מושא של תיאוריה כלשהי; חזות זו אמורה להיות מעוצבת כמפעלם החופשי של היחידים המשוחררים. כאשר תמומש התבונה, בבחינת ארגונה התבוני של האנושות, לא תיוותר עוד תכלית לפילוסופיה; שכן, הפילוסופיה, בהיותה יותר מאשר עיסוק או ענף מסוים בתוככי חלוקת־העבודה הנתונה, התקיימה עד כה על כך, שהתבונה עדיין לא מומשה.

התבונה היא קטיגוריית יסוד של החשיבה הפילוסופית, הקטיגוריה היחידה שעִמה כרוּכה החשיבה הפילוסופית בגורל האנושות.

הפילוסופיה ביקשה לחקור את הסיבות האחרונות והכלליות ביותר של ההוויה; תחת הכותרת ”תבונה” היא הגתה את רעיון ההוויה האותנטית, שבה יתאחדו כל הניגודים המופרדים זה מזה (הניגודים בין סובייקט לאובייקט, מהות ותופעה, חשיבה והוויה). ברעיון זה כרוכה ההשקפה הבסיסית, שההוויה הקיימת [das Seiende] חייבת להיעשות תחילה תבונית, שכן עדיין אין היא כזאת באורח בלתי־אמצעי. על התבונה לתאר ולהציג את אפשרות התפתחותם הגבוהה ביותר של האדם ושל ההוויה הקיימת עצמה; אלה כרוכים זה בזה.

אם נחשבת התבונה כְּעַצְמוּת [Substanz], משמעות הדבר היא, שברמה גבוהה ביותר, בבחינת ממשות אמיתית, העולם כבר אינו ניצב כאובייקטיביוּת גרידא מול המחשבה התבונית של האדם; פירוש הדבר הוא, שהעולם נתפש כבר במחשבת האדם והוא נעשה כבר מושג [Begriff] בשבילה. לפי המבנה שלו, נתפש העולם כנגיש לתבונה, כתלוי בה וכנתון לשלטונה. כזאת היא הפילוסופיה בהיותה אידיאליזם; היא מכפיפה את ההוויה לחשיבה. אולם באמצעות העיקרון הראשון, שעִמו הפכה הפילוסופיה לפילוסופיית־תבונה [רציונליזם] ולאידיאליזם, היא נעשתה גם פילוסופיה ביקורתית. אם העולם הנתון נתפש ככרוך בחשיבה התבונית, והווייתו נתפשה כתלויה בה, אזי נקבע בכך גם, שיש להתגבר על כל מה שסתר את התבונה, על כל מה שלא היה תבוני. התבונה הועמדה כְּרָשוּת ביקורתית. בפילוסופיה בת התקופה הבורגנית נחשבה התבונה בדמותה של הסובייקטיביות התבונית; משמע — על האדם, על הפרט, לבחון ולשפוט את כל הנתון בפניו באמצעות כוח הכרתו. כך מכיל מושג התבונה גם את מושג החירות, שכן בחינה ושיפוט כאלה היו חסרי משמעות, אלמלא היה האדם חופשי לפעול על־פי תוֹבָנָתו ולגרום לנתון נכחו להיעשות תבוני. ”הפילוסופיה מורה לנו, שכל תכונות הרוח מתקיימות רק באמצעות החירות, כולן אינן אלא אמצעי למען החירות, הן מבקשות אותה ומחוללות אותה; הכרתה של הפילוסופיה העיונית גורסת, שהחירות היא האמת היחידה של הרוח.”[1] הֶגֶל רק הסיק בכך את מסקנתה של כל המסורת הפילוסופית, בזהוּתו את התבונה עם החירות; החירות היא הגורם ה”צורני” של התבוניות, הצורה שרק בה יכולה להתקיים התבונה.[2]

בתפישת התבונה כחירות נראית הפילוסופיה כמי שהגיעה אל גבולה; מה שנותר עדיין לעשותו, דהיינו: מימוש התבונה, כבר איננו ממטלותיה של הפילוסופיה. הֶגֶל הבין, שבנקודה זו הגיעו תולדות הפילוסופיה אל סיומן המוחלט. ברם, סוף זה אין משמעו עתיד טוב יותר לאנושות, אלא הנצחתו של ההווה הגרוע שלה באמצעותו. קאנט העלה אמנם רעיונות בדבר היסטוריה כללית במשמעות של אזרחות עולמית ושלום עולמים; אולם בד בבד יכלה הפילוסופיה הטראנסצנדנטלית שלו להעלות את ההשקפה, שמימוש התבונה אינו אמור להתרחש בהכרח באמצעות שינוי העולם העובדתי, שכן הפרטים יכולים להיעשות תבוניים וחופשיים בתוככי המציאות הקיימת.

פילוסופיה זו היתה כפופה במושגיה המכריעים ביותר לסדר של התקופה הבורגנית: התבונה אינה אלא מראית־העין [Schein] של התבוניוּת בעולם חסר־תבונה, והחירות אינה אלא מראית־העין של הוויית חופש בתוככי הוויית אי־חופש כללית. הפנמת האידיאליזם גורמת להיווצרות מראית־העין: תבונה וחירות נעשות מטלות, שהפרט חייב ויכול למלא בתוככי עצמו, יהיו אשר יהיו הנסיבות החיצוניות שהוא שרוי בהן. החירות כבר אינה סותרת את הכורח, אלא תובעת את הנחתו מראש; חופשי הוא מי שמכיר בהכרחיות הכורח בכך שהוא מתגבר על היוֹתו הכרחי גרידא ומעלה אותו — את הכורח — לספֵירה של התבונה. מי שנולד בעל־מום והוא חשׂוך־מרפא במצב הנתון של מדע הרפואה, אמור להתגבר על כורח זה בכך שיפעיל את תבונתו וחירותו רק בתוככי הווייתו הנכה, כלומר: בכך שיקבע מלכתחילה את צרכיו, את תכליותיו ואת פעילויותיו רק כצרכים, כתכליות וכפעילויות של בעל־מום.

פילוסופיית־התבונה האידיאליסטית ביטלה את הניגוד הנתון בין חירות לכורח, כך שהחירות לא תחרוג לעולם אל מעבר לכורח, אלא תשתקע בו בצניעות. הגל אמר פעם, שביטול זה של הכורח הוא ”העלאתו של הכורח לספֵירה של חירות” [”die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit”].[3]

ברם, החירות היתה יכולה להיות אמיתו של הכורח, רק כאשר הכורח היה אמיתי כבר ”כשלעצמו” [an sich]. קביעת היחס הזה בין חירות וכורח היא סימן ההיכר לכך, שפילוסופיית־התבונה האידיאליסטית כרוכה באופן מחייב בסדר הקיים. מחוּיבוּת זו היא המחיר שעליה לשלם על אמיתוּת הכרותיה, והיא נתונה כבר בנקודת־המוצא של סובייקט הפילוסופיה האידיאליסטית: הוא תבוני רק כאשר הוא מעמיד עצמו על עצמו. ה”אַחֵר” כולו [alles ”andere”] זר וחיצוני לו, וככזה הוא גם חשוד עליו. כדי שדבר־מה יהיה אמיתי, הוא חייב להיות ודאי; וכדי שיהיה ודאי, חייב הוא להיקבע על־ידי הסובייקט בבחינת תוצר פעילותו שלו. כוחו של כלל זה יפה ליסוד הבלתי־ניתן לערעור של דקארט, כשם שהוא

* Herbert Marcuse: “Philosophie und kritische Theorie”, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI (3), Paris 1937, S. 631—647.

יפה לשיפוטים הסינתטיים א־פריורי של קאנט. המספיקוּת העצמית, האי־תלות בכל האחרים והזרים, היא הערובה לחירות הסובייקט. חופשי הוא מי שאינו תלוי בשום אדם או בשום דבר אַחֵר ממנו, חופשי הוא מי שנתון לו־עצמו. הבעלות מוציאה את האחר. הקשר לזולת, הקשר, שבו מגיע הסובייקט באמת אל האַחֵר ומתאחד עמו, נתפש כבר כאובדן העצמאות. כאשר הֶגֶל מייחס לתבונה, דהיינו: לממשות האמיתית, את התנועה הנשארת בתוככי עצמה, הוא יכול להסתמך על אריסטו. מתחילה החזיקה הפילוסופיה בעמדה הגורסת, שאופן הקיום הנעלה ביותר הוא ה"היות אצל עצמו" [Bei-sich-selbstsein].

זהות זו בקביעת הממשות האמיתית [eigentlich] מצביעה על זהות נתונה עמוקה יותר — על הרכוש [Eigentum]. דבר הוא ממשי רק בהיותו עצמאי [eigenständig], רק בהיותו יכול לכלכל את עצמו מבלי שיהיה תלוי בשום דבר זולתו. הוויה כזאת מושגת באידיאליזם, כאשר העולם נתון לסובייקט מבלי שאפשר לקחתו ממנו, כאשר העולם נתון לרשותו של הסובייקט מכל וכל, עד כדי כך שאפילו בכל אחרוּתו הוא נמצא אצל עצמו. אולם החירות המושגת על־ידי "האני החושב" הקַרְטֶזיאני, ה"מוֹנאדָה" נוסח לַייבְּניץ, ה"אני" של הקטיגוריות הקאנטיות, הסובייקט של "המעש הראשוני" אצל פִיכטֶה ו"רוח־העולם" נוסח הֶגֶל, החירות הזאת אינה חירותה של התפיסה [הבעלות, Besitz] הנהנית, שעִמה מניע עצמו לאושרו האֵל האריסטוטלי, אלא לאמיתו של דבר, זוהי חירות העבודה המאומצת לאין־קץ. התבונה, בהיעשותה ההוויה האמיתית בפילוסופיה החדשה, חייבת שוב ושוב לחולל את עצמה ואת ממשותה בחומר המתמיד בהתנגדותו לכך; קיומה מועמד על ההישג הזה. התבונה אמורה להשיג את כינונו של העולם בשביל האני, לא פחות ולא יותר. עליה ליצור את ההוויה הכללית, שבה ימצא עצמו הסובייקט התבוני יחדיו עם הסובייקטים התבוניים זולתו. עליה להוות בסיס לָאפשרות שייכונו חיים משותפים בעולם משותף, ולא סתם מפגש בין מונאדות עצמאיות. אבל גם הישג זה אינו חורג באופיו מעבר למה שכבר קיים; הוא אינו מחולל שום תמורה. כינון העולם הושג כבר לפני פעילותו המעשית של הפרט, ולפיכך הוא אינו יכול לקבל לידיו את הישגו המובהק ביותר. אותה תנועה עצמית, הירֵאה מפני הפיכת הקיים לדבר־מה אחר באמת, מאפיינת את כל קביעותיה של פילוסופיית־התבונה הזאת. במסגרתה מוצהרת אמנם ההתפתחות, אולם על־פי תפישתה, ההתפתחות האמיתית "איננה שינוי, איננה ההִתהווּת לכדי דבר־מה אחר".[4] בסופה אין היא מגיעה למאומה שלא היה בה "כשלעצמו" בתחילה. פגם זה מופיע בפילוסופיה האידיאליסטית כהישגה הגדול ביותר. דווקא בַּשלב הבשל ביותר של פילוסופיה זו בא לביטוי משמעותי הקיפאון של כל מושגיה הדינמיים ביותר כביכול.

כל הקביעות הללו מאפיינות ללא ספק את פילוסופיית־התבונה האידיאליסטית כפילוסופיה בורגנית. ובכל זאת, כבר באמצעות המושג המובהק של התבונה היא מתעלה מעֵבר לאידיאולוגיה, והעיסוק בה הוא יותר מאשר מאבק נגד אידיאולוגיה. מושג האידיאולוגיה הוא בעל משמעות, רק כאשר הוא מכוּון לאינטרס התיאוריה בשינוי המבנה החברתי. מושג זה איננו סוציולוגי ואף לא פילוסופי, אלא מושג פוליטי.[5] הוא אינו מורה על התייחסותה של התיאוריה לתנאים החברתיים של כל אמת ואמת, או על התייחסותה לאמת מוחלטת, אלא הוא מורה באורח בלעדי על האינטרס שלה בשינוי. יש תורות פילוסופיות לאין ספור, שאינן אלא אידיאולוגיות גרידא, המשלבות עצמן בְּנכונות וברצון במנגנון השלטון הכללי, בספקן אשליה כוזבת באשר למצב־העניינים הרלוונטי מבחינה חברתית. פילוסופיית־התבונה האידיאליסטית אינה נמנית עם אלה, ודווקא הודות לכך שהיא באמת אידיאליסטית. הרעיון בדבר שלטון התבונה על ההוויה איננו ככלות הכל רק תביעתו של האידיאליזם. המדינה האוטוריטרית נאבקת באינסטינקט בוטח נגד האידיאליזם הקלאסי. פילוסופיית־התבונה נתפשה כאן כבעלת זיקות מובהקות לחברה הבורגנית: האני המופשט, התבונה המופשטת, החירות המופשטת; במובן זה היא תודעה נכונה. התבונה הטהורה אמורה להיות "בלתי־תלויה" מכל וכל בעולם האמפירי, שכן הוא נתפש כגורם להיותה לא־עצמאית; הוא "זָר" לה באופיו.[6] בהגבלת התבונה לפעילות תיאורטית ופראקטית "טהורה", טמונה גם ההודאה בהיות עולם העובדות עולם גרוע. אולם טמונה כאן גם הדאגה לזכותו של הפרט להיות יותר מאשר סובייקט־הכלכלה, להיותו מה שכמעט אינו בא לביטוי ביחסי החליפין החברתיים. האידיאליזם ניסה לפחות לשמר את ניקיונה של החשיבה. זה תפקידו הייחודי הכפול — להתנגד למטריאליזם האמיתי של תיאוריית־החברה הביקורתית, כמו גם למטריאליזם הכוזב של המעש הבורגני. מהרעיון האידיאליסטי משתמע, שהפרט מוחה נגד העולם בכך שהוא מחולל במחשבה את עצמו ואת העולם כְּיֵשים חופשיים ותבוניים. בַּמובן המהותי ביותר, האידיאליזם הוא אינדיווידואליסטי. עם זאת, הוא תופש את ייחודיותו של הפרט בהיותו מספיק־לעצמו במונחים של "רכוש" [Eigentum], ואילו כל שאר מאמציו של הסובייקט ככזה, לחרוג אל מעבר לעצמו ולכונן עולם אינטר־סובייקטיבי, מוטלים בספק. האני האחר היה יכול להתקשר אל האני רק באורח מופשט; הזולת נשאר בעיה בשביל ההכרה הטהורה והאתיקה הטהורה. גם הטוהר של האידיאליזם הוא כפול־משמעות: האמיתוֹת הנעלות ביותר של התבונה התיאורטית ושל התבונה המעשית אמורות להיות טהורות, ואין לעגנן בעולם העובדתי; ברם, אבטחתו של הטוהר הזה מותנית בכך, שהעולם העובדתי ייוותר לא־טהור: הפרט מוסגר כך לכזב של העולם העובדתי. עם זאת, לפחות שמרה הדאגה לפרט את האידיאליזם זמן רב מפני נתינת בְּרכתו להקרבת הפרט לשירות הקולקטיביוּת הכוזבת.

מחאתה של פילוסופיית־התבונה היא מחאה אידיאליסטית, וכך גם ביקורתה: הן לא התרחבו ולא הגיעו אל תנאי־ההוויה המטריאליים. הֶגֶל ציין, שהישארותה של הפילוסופיה בעולם־המחשבה היא "קביעה מהותית": הפילוסופיה מפייסת בַּתבונה בין הניגודים, אבל "לא בבחינת פיוס בממשות, אלא בבחינת פיוס בעולם האידיאי".[7] המחאה והביקורת המטריאליסטיות מקורן במאבקן של הקבוצות המדוכאות למען תנאי־חיים טובים יותר, והן כרוכות באופן מתמיד במהלכו העובדתי של מאבק זה. הפילוסופיה המערבית כוננה את התבונה בתור הממשות האמיתית. בתקופה הבורגנית הפכה ממשות התבונה למטלתו של הפרט החופשי; הסובייקט היה מקום שכינתהּ של התבונה, וממנו אמורה היתה האובייקטיביות להיעשות תבונית. עם זאת, תנאי ההוויה החומריים אִפשרו לתבונה את חירותה רק בחשיבה וברצון הטהורים. אולם עתה הגיעה הסיטואציה החברתית לכדי כך, שכבר אין צורך להגביל את מימוש התבונה לחשיבה ולרצון הטהורים. אם משמעותה של התבונה היא עיצוב החיים על־פי הכרעותיו החופשיות של האדם בעל ההכרה, אזי תביעתה של התבונה מעתה ואילך היא לברוא התארגנות חברתית, שבה ינהיגו הפרטים במשותף את חייהם לפי צורכיהם. בחברה כזאת, עם מימושה של התבונה, גם תבוטל הפילוסופיה. על תיאוריית החברה מוטל היה להציג את האפשרות הזאת ולגלות את מהלכי היסוד של התמורה במבנה הכלכלי. תיאוריה זו יכלה להנהיג את מאבקן של השכבות האמורות להוציא אל הפועל את השינוי מכוח מצבן ההיסטורי. עניינה של הפילוסופיה — הדאגה לאדם — מצא בעניינה של התיאוריה את צורתו החדשה. אין עוד שום פילוסופיה לצד תיאוריה זו. המבנה הפילוסופי של התבונה יוחלף באמצעות יצירתה של חברה תבונית. האידיאל הפילוסופי — העולם וההוויה הטובים יותר — מתגלם בתכליתה המעשית של האנושות הלוחמת; כך מקבל אידיאל זה גם תוכן אנושי.

אולם מה קורה כאשר ההתפתחות המותווית על־ידי התיאוריה אינה מתרחשת, מה קורה כאשר הכוחות, שהיו אמורים לחולל את התמורה, מדוכאים ונראים מובסים? אמיתה של התיאוריה אינה נסתרת בכך, אלא היא מופיעה

בעצם באור חדש ומאירה על צדדים וחלקים חדשים של האובייקט והיעד שלה; תביעות והנחיות רבות של התיאוריה עוטות על עצמן חשיבות חדשה. תפקידה של התיאוריה, שהשתנה בסיטואציה החדשה, מעניק לה את אופייה כ"תיאוריה ביקורתית" במשמעות הנעשית והולכת מובהקת יותר ויותר.[8] ביקורתה מכוונת גם כלפי ההימנעות ממילוי תביעותיה הכלכליות והפוליטיות, הימנעות המתרחשת באותם מקומות, שבהם עוררו אותן. מצב זה כופה מִצדו על התיאוריה להדגיש ביתר שאת את דאגתה, הכלולה בכל ניתוחיה, באשר לאפשרויות האדם למימוש החירות, האושר וזכויות הפרט. בשביל התיאוריה אלה הן אפשרויות מובהקות של הסיטואציה החברתית הקונקרטית. הן נעשות רלוונטיות רק במונחים כלכליים וחברתיים, וככאלה הן נוגעות ביחסיהם של בני־האדם בתהליך הייצור, בניצול תוצר העבודה החברתית ובהשתתפותם הפעילה של בני־האדם בניהול הכלכלי והפוליטי של המכלול. ככל שמתממשים חלקים רבים יותר של התיאוריה — ולא רק בכך שהתפתחות הסדר הישן מאשרת את הנחותיה של התיאוריה, אלא גם בכך שהמעבר אל הסדר החדש אכן מתחיל להתרחש — כך נעשית שאלת מטרותיה דחופה יותר. שכן, בהבדל מהשיטות הפילוסופיות, החירות האנושית אינה מופיעה כאן כ"פאנטום" או כאיכות פנימית בלתי מחייבת, המותירה בעינו את המתרחש בעולם החיצוני, אלא היא נתפשת כאפשרות ממשית [reale Möglichkeit], כיחס חברתי שבו תלוי מימוש גורל האנושות. על רקע רמת ההתפתחות הנוכחית שב ומופיע טיבה הקונסטרוקטיבי של התיאוריה הביקורתית. מאז ומתמיד היא היתה יותר מאשר תיאוריה מסדרת ועורכת גרידא של עובדות, ומאז ומתמיד ביטא הדחף שלה את הכוח לדבר נגד העובדות ולעמת כנגד העובדתיות הגרועה את האפשרויות הטובות־יותר שלה. בדומה לפילוסופיה ניצבת התיאוריה הביקורתית נגד צידוק המציאות, נגד הפוזיטיביזם שבע־הרצון. אבל בשונה מהפילוסופיה קובעת התיאוריה הביקורתית את מטרותיה אך ורק מתוך מגמותיו הנתונות של התהליך החברתי. בכך אין היא מפחדת מפני גינוי הסדר החדש כאוטופיה. כאשר האמת אינה בת־הבחנה־ומימוש בתוככי הסדר החברתי הקיים, אזי ממילא היא מוגדרת על־ידי התיאוריה כאוטופיה גרידא. טראנסצנדנציה כזאת אינה דוברת נגד האמת, אלא בעדה. האלמנט האוטופי היה זמן רב הגורם המתקדם היחיד בפילוסופיה: כך באשר למבנה המדינה הטובה ביותר, באשר לעונג הרב ביותר, כך באשר לאושר המלא ולשלום הנצחי. הדבֵקות באחיזת האמת נוכח כל מראית־העין הוחלפה בפילוסופיה בת־ימינו בקפריזיות ובאופורטוניזם חסר־רסן. בתיאוריה הביקורתית מוחזקת הדבֵקות הזאת בָּאמת כאיכותה האמיתית של החשיבה הפילוסופית.

המצב הנוכחי מדגיש ביתר שאת את האיכות הזאת; הכישלון והנסיגה אירעו בתקופה, שבה היו מצויים כבר התנאים הכלכליים לתמורה. את המצב החברתי החדש, שהארצות הטוטליטריות הן ביטויו, היה אפשר להבין ולחזות במלואו באמצעות המושגים שעיבדה התיאוריה. לא כישלונן של התפישות הכלכליות הוא שהניע את עמידתה החדשה של התיאוריה על הטענה, שהשינוי במכלול ההוויה האנושית כרוך בִּתמורה בתנאים הכלכליים. טענה זו כוונה יותר מכל נגד התפישה והיישום המעוותים של הכלכלה, שבאו לביטוי הן במעש והן בדיון התיאורטי. עניין זה מחזירנו לשאלה בדבר טיבה של התיאוריה, בהיותו חורג מטיבה של תיאוריית כלכלה לאומית. מתחילתה התעלתה התיאוריה הביקורתית מעבר לטיבה של תיאוריה כלכלית גרידא, וזאת בתפשה את ביקורת הכלכלה המדינית כביקורת המכלול של ההוויה החברתית. בחברה שנשלטה בכללותה באמצעות התנאים הכלכליים, עד כדי כך שהכלכלה הבלתי־נשלטת שלטה על כל היחסים האנושיים, בחברה כזאת נכללו גם כל הגורמים הלא־כלכליים בתוך הכלכלה. עם התנפצותו של השלטון הזה יתברר, שאִרגונה התבוני של החברה — זה שהתיאוריה הביקורתית אמונה עליו — הוא יותר מאשר צורת ניהול חדשה של הכלכלה. הגורם המכריע לכך, שרק באמצעותו תוכל החברה להיעשות תבונית, הוא הכפפתה של הכלכלה לצורכיהם של הפרטים. עם השינוי שיחול בחברה יתבטל היחס הקמאי שבין בניין־העל לבסיס. בממשות התבונית כבר לא יחלוש באופן מכריע תהליך העבודה על ההוויה הכללית של בני־האדם, אלא הצרכים הכלליים יחלשו על תהליך העבודה. אין זאת אומרת שתהליך העבודה יתנהל באופן לא־מתוכנן, אלא רק זאת, שההכרעה תינתן לְאינטרס ניהול, שבראש מעייניו החירות ואושרם של ההמונים. הזנחת האלמנט הזה נוטלת מהתיאוריה את אחד ממרכיביה המהותיים ביותר; היא מחסירה מדמות האנושות המשוחררת את אידיאת האושר — זו המבדילה בין האנושות המשוחררת לבין האנושות כפי שהתקיימה עד כה. ללא החירות והאושר ביחסים החברתיים, נשאר הסדר החברתי — גם זה הפועל למען תפוקות־הייצור המְרביות והנוקט בביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור — עדיין במסגרת האי־צדק הישן.

התיאוריה הביקורתית הבחינה, מכל מקום, בין השלבים השונים של תהליך ההתממשות, והיא הצביעה על דפוסים של אי־חופש וחוסר־שוויון המכבידים עדיין על צעדיה הראשונים של התקופה החדשה. עם זאת, ההוויה החברתית המִשתנה אמורה להיקבע כבר בתחילתה על־פי תכליותיה האחרונות. התיאוריה הביקורתית לא המירה בתפישת התכליות הזאת את העולם הבא התיאולוגי באידיאל חברתי, שבהיותו אידיאל לטווח רחוק, המנוגד באופן נחרץ לתחילת תהליך התממשותו, עלול לחזור ולהיתפש כ"עולם הבא". בטענתה נגד הבגידה ונגד חוסר אומץ־הלב, אשר סיכנו והקריבו את מימוש האפשרויות האנושיות, ובטענתה למען אפשרויות אלה, אין התיאוריה הביקורתית משלימה וממלאת עצמה בפילוסופיה. היא רק מבהירה את הבסיס הקבוע של הקטיגוריות שלה: הטענה, שמכלול התנאים האנושיים ישוחרר באמצעות ביטול [Aufhebung] תנאי־ההוויה החומריים השוררים עד כה. כאשר בתוככי הייאוש הקיים כיום טוענת התיאוריה הביקורתית, שבמִבנה הממשות שהיא מתכוונת אליה, אמורים הדברים בחירותם ובאושרם של הפרטים, אזי היא מסיקה זאת מתפישת מושגיה הכלכליים. אלה הם מושגים קונסטרוקטיביים, התופשים לא רק את המציאות הנתונה, אלא בד בבד גם את ביטולה של זו, כמו את הממשות החדשה. האלמנטים המצביעים על העתיד, המצויים בשִׂרטוטו התיאורטי של התהליך החברתי, נוטלים בהכרח חלק בביקורת התנאים הנוכחיים ובניתוח מגמותיהם. התמורה, שמגמתה טמונה בתהליך זה, וההוויה, שאמורה האנושות המשוחררת ליצור, נקבעות כבר בהופעתן ובהתפתחותן של הקטיגוריות הכלכליות הראשונות. התיאוריה אינה יכולה להסתמך על שום עובדה לשם דבֵקותה באלמנטים התיאורטיים המצביעים על החירות העתידה; שכן, כל שכבר הושג ניצב בפני התיאוריה רק כדבר־מה נפסד ומאיים; הוא ייעשה עובדה חיובית ואלמנט של החברה העתידה, רק כאשר יוכנס אל המבנה כדבר־מה הניתן והאמור להִשתנות. מבנה זה אינו השלמה או הרחבה של הכלכלה, אלא הכלכלה עצמה, בה במידה שהיא חורגת בתכניה מתחום היחסים הכלכליים הקיימים.

דבֵקותה הלא־מותנית של התיאוריה במטרתה, האפשרית להשגה רק באמצעות מאבק חברתי, מאפשרת לה — לתיאוריה — לעמת כנגד מה שהושג עד כה את מה שעדיין לא הושג ומאיים מחדש. עניינה של התיאוריה בפילוסופיה הגדולה הוא בהֶקשר התייצבותה נוכח הקיים. אבל התיאוריה הביקורתית אינה עוסקת במימוש אידיאלים המובאים מבחוץ אל המאבקים החברתיים. במאבקים אלה היא מבחינה מצד אחד את עניין החירות, ומן הצד האחר — את עניין הדיכוי והברבריות. כאשר נראה שהדיכוי והברבריות מנצחים, נראה כביכול כאילו מציבה התיאוריה הביקורתית אידיאל פילוסופי כנגד ההתפתחות העובדתית והניתוח המדעי של התפתחות זו. המדע המסורתי היה למעשה כפוף למציאות הקיימת הרבה יותר מהפילוסופיה הגדולה; לא במדע, אלא דווקא

בפילוסופיה עיבדה התיאוריה המסורתית את המושגים המורים על אפשרויות האדם, החורגות מעבר למצבו העובדתי. באחד הפרקים האחרונים של ביקורת התבונה הטהורה הצביע קאנט על שלוש שאלות, שבהן "מתאחד כל העניין" של התבונה האנושית: מה יכול אני לדעת? מה עלי לעשות? לְמה רשאי אני לקוות?[9] ובמבוא להרצאותיו על הלוגיקה הוסיף קאנט לשלוש השאלות הללו את השאלה הרביעית, המקיפה את כולן, לאמור: מהו האדם?[10] התשובה לשאלה אינה נתפשת כתיאור מהות האדם הנתונה בפועל בכל עת ועת, אלא כהוכחת האפשרויות האנושיות בכל עת ועת.

בתקופה הבורגנית עיוותה הפילוסופיה את המשמעות הן של השאלה והן של התשובה, בכך שקבעה את אפשרויות האדם כהגשמות של המציאות הקיימת. כך יכלו האפשרויות האלה להיות רק בבחינת אפשרויותיהם של ההכרה הטהורה ושל הרצון הטהור.

אולם שינויו של המצב הקיים אינו כמובן עניינה של הפילוסופיה. הפילוסוף יכול ליטול חלק במאבקים החברתיים, כל עוד אין הוא פילוסוף מקצועי: גם "חלוקת העבודה" הזאת היא תוצאתה של ההפרדה המודרנית בין אמצעי הייצור הרוחניים לאמצעי הייצור החומריים; לא הפילוסופיה היא זאת היכולה לבטל את ההפרדה. העובדה, שהעבודה הפילוסופית היתה מופשטת וכך היא גם כיום, נעוצה ביחסי ההוויה החברתית. היאחזות הפילוסופיה במופשטות הולמת את הנסיבות ומתקרבת לאמת יותר מהקונקרטיות הפסוידו־פילוסופית, המשתלשלת מלמעלה אל המאבקים החברתיים.

מה שנכון במושגים הפילוסופיים, הושג תוך כדי הפשטה ממצבו הקונקרטי של האדם, והוא אמיתי רק במסגרת הפשטה זו. תבונה, רוח, מוסריות, הכרה, אושר, כל אלה אינם רק קטיגוריות של הפילוסופיה הבורגנית, אלא עניינה של האנושות. ככאלה יש לשמרם, ובעצם לרכשם מחדש. כאשר התיאוריה הביקורתית עוסקת בתורות הפילוסופיות, שבהן עדיין מותר לדון בָּאדם, היא מטפלת בראש ובראשונה במסך־ההסוואה ועיוות־המשמעות, שתחתם נדון האדם בתקופה הבורגנית.

בכוונה כזאת נדונו כמה וכמה ממושגי־היסוד הפילוסופיים בכתב־העת הזה [ביטאון המכון למחקר חברתי *Zeitschrift für Sozialforschung*]: אמת ואימות, רציונליזם ואירציונליזם, תפקידה של הלוגיקה, מטאפיסיקה ופוזיטיביזם, מושג המהות. מעולם לא הובאו הדברים לדיון רק כאנליזה סוציולוגית, מעולם לא התמצו הדברים בדיון זה רק בניתוח סוציולוגי לשם מיקום חברתי של ההשקפות הפילוסופיות; מעולם גם לא ניסו כאן לפורר תכנים פילוסופיים מסוימים ולהעמידם על מצב־העניינים החברתי. ככל שהפילוסופיה היא יותר מאידיאולוגיה, נדון כל ניסיון כזה לכישלון. העימות בין התיאוריה הביקורתית לפילוסופיה עניינו בְּתוכן האמת של מושגי הפילוסופיה ושל בעיותיה; התיאוריה מניחה, שהאמת אכן טמונה בהם. עיסוקה של סוציולוגיית־הדעת, לעומת זאת, נוגע תמיד רק באי־אמיתותיה, לא באמיתותיה, של הפילוסופיה. ברור שאפילו הקטיגוריות הנעלות ביותר של הפילוסופיה כרוכות במצב־העניינים החברתי, ויהא זה אפילו רק ביחס למצב־העניינים הכללי, שבו העימות בין האדם לטבע לא נוהל על־ידי האדם בהיותו סובייקט חופשי, אלא התנהל בתוככי חברת המעמדות. עובדה זו באה לכדי ביטוי ב"מחלוקות אונטולוגיות" רבות, שהפילוסופיה כוננה אותן. עקבותיה אולי נמצאים עדיין בַּצורות המובהקות של החשיבה המושגית; למשל, בכך שהלוגיקה נקבעת במהותה כַּהיגיון של הפרֶדיקַציה [של החיווי] בבחינת שיפוט על אודות האובייקטים הנתונים, שהפרֶדיקָטים שלהם מיוחסים או אינם מיוחסים להם באופנים שונים. הלוגיקה הדיאלקטית הצביעה ראשונה על החסרונות הנעוצים בתפישת שיפוט כזאת: "מִקריות" הפרדיקַציה, "חיצוניותו" של תהליך השיפוט, כך שסובייקט השיפוט ניצב כשלעצמו "כאילו מבחוץ", ואילו הפרדיקָט מופיע כאילו היה בראשינו.[11] יתר על כן, הלוגיקה הדיאלקטית מצביעה על כך, שמושגים פילוסופיים רבים אינם אלא סתם "רְעוּת־רוח", הנובעים משליטתה של הכלכלה הבלתי־נשלטת על ההוויה, וככאלה אכן גם יש להבהירם — מתוך תנאי־החיים החומריים. אבל בצורותיה ההיסטוריות מכילה הפילוסופיה גם תוֹבָנוֹת באשר ליחסים האנושיים ולתנאים האובייקטיביים, אשר אמיתם מצביעה על החברה שמעבר לזו הקיימת, ולפיכך גם אי־אפשר להבינם בשלמות מתוך הקיים. דברים אלה חלים לא רק על מושגים כגון תבונה, רוח, חירות, מוסריות, כלליות, מהוּת, אלא גם על ההישגים החשובים של תורת־ההכרה, הפסיכולוגיה והלוגיקה. תוכן־האמת שלהם, החורג מההתניה החברתית והמתגבר עליה, אינו מניח שום תודעה נצחית, המכוננת באורח טראנסצנדנטלי את התודעה האינדיווידואלית של הסובייקט ההיסטורי, אלא, לאמיתו של דבר, הוא מניח רק את הסובייקטים ההיסטוריים המיוחדים, שתודעתם מתבטאת בתיאוריה הביקורתית. רק לתודעה זו יכול התוכן ה"חורג" להתגלות באמיתותו הממשית. האמת, שתודעה זו מכירה בפילוסופיה, אי־אפשר להעמידה על היחסים החברתיים הנתונים. דבר זה יתאפשר רק בצורת הקיום, שבה לא תופרד כבר התודעה מההוויה, ושבה תגבע תבונתה של החשיבה מתוך תבונתה של ההוויה החברתית. עד אז מופקת ונחשבת האמת (ככל שהיא יותר מאמת עובדתית) בניגוד ליחסים החברתיים הנתונים; מכל מקום, היא כפופה להתניה הנגטיבית הזאת. היחסים החברתיים הִסוו את משמעות האמת: הם עיצבו כביכול את האופק של האי־אמת, שנישל מהאמת את השפעתה. דוגמה לכך: מושג התודעה הכללית, שכל האידיאליזם הגרמני טרח בעניינו, מושג המכיל את בעיית היחס בין הסובייקט למכלול החברה; כיצד מן האפשר הוא הסובייקט הכללי מבלי שתבוטל האינדיווידואליות? התובנה, המונחת כאן כבעיה החורגת מתחום האפיסטמולוגיה או המטאפיסיקה, יכולה להיות מושגת ומוערכת רק מחוץ למחשבה הבורגנית. הפתרונות הפילוסופיים שניתנו לבעיה נמצאים בתולדותיה הפילוסופיות. אין צורך בשום ניתוח סוציולוגי לשם הבנת תורתו של קאנט בדבר הסינתזה הטראנסצנדנטלית; היא מכילה אמת אפיסטמולוגית. הפרשנות, שהתיאוריה הביקורתית נותנת להצבת הבעיה הקאנטיאנית,[12] אינה חודרת אל תוך הבעייתיות הפילוסופית. התיאוריה הביקורתית, בכרכה את השאלה בדבר כלליות ההכרה בשאלה בדבר היות החברה סובייקט כללי, אינה מבקשת לספק בכך פתרון פילוסופי טוב יותר. לאמיתו של דבר, היא מבקשת להראות באילו תנאים חברתיים מסוימים נוסדה בעיה זו, נוכח אי־יכולתה של הפילוסופיה להגיע אל הצבת הבעיה באופן מרחיק־לכת, ונוכח אי־יכולתה לתפוש שקיים פתרון אחר לבעיה, מחוץ לתחומי הפילוסופיה הזאת. האי־אמת, שכל העיסוק הטראנסצנדנטלי בבעיה אמון עליה, מגיעה אל הפילוסופיה כביכול מבחוץ, ולפיכך גם אי־אפשר להתגבר עליה — על האי־אמת — אלא מחוץ לפילוסופיה. במונח "מִחוץ" אין הכוונה לכך, שמצב־העניינים החברתי פועל על התודעה מבחוץ, כאילו יש לתודעה עצמה צורת־הוויה עצמאית; הדבר מצביע בעצם על החיץ בתוככי כל המציאוּיוֹת החברתיות שעד כה. התנייתה של התודעה באמצעות ההוויה החברתית היא חיצונית, כאשר תנאי־ההוויה של הפרט נמצאים מחוצה לו ומכניעים אותו מבחוץ. חיצוניות זו היא המאפשרת את חירותו המופשטת של הסובייקט החושב. רק באמצעות ביטול החיצוניות הזאת, בד בבד עם כינונה של תמורה כללית ביחס שבין הוויה חברתית ותודעה, תיעלם גם החירות המופשטת. לשם עמידה על תפישת־היסוד של התיאוריה בדבר היחס בין ההוויה החברתית לתודעה, חייבים לקחת בחשבון את ה"מבחוּץ" הזה. בהיסטוריה אין שום הרמוניה קבועה מראש בין החשיבה הנכונה לבין ההוויה החברתית. התנאים הכלכליים קובעים את החשיבה הפילוסופית בתקופה הבורגנית בראש ובראשונה בכך שהחושב הוא הפרט המשוחרר, הנסמך על עצמו; אולם במציאות לא נתפש הפרט הזה על־פי ממשות אפשרויותיו וצרכיו, אלא בהיותו מופשט מהאינדיווידואליות שלו; הוא נתפש כנושא של כוח עבודה, כנושא של פונקציות שימושיות ויעילות בתהליך מימושו של

הקפיטל; וכך הוא מופיע בפילוסופיה רק כסובייקט מופשט, רק כמי שמופשט ממלוא אנושיותו. כאשר עוסקים [בתנאים אלה] באידיאת האדם, חייבים לחשוב כנגד המציאות העובדתית; אם מבקשים לחשוב את האידיאה הזאת בטהרתה ובכלליותה הפילוסופיות, חייבים להפשיטה מהמצב הנתון. מופשטות זו — ההתפשטות־העצמית הרדיקלית מהמצב הנתון — לפחות פותחת לאדם בחברה הבורגנית דרך לשם חיפוש באין־מפריע אחר האמת, דרך לדבֵקוּת במה שהוכר. וכמובן, בד בבד עם הנחתן של הקונקרטיות והמציאות העובדתית "מחוץ", מניח הסובייקט החושב גם את אומללותן של אלה "בחוץ". ברם, הסובייקט החושב אינו יכול כמובן לקפוץ אל מחוץ לעצמו. כבר בטענה בדבר היותו סובייקט חושב הוא אימץ את הבידוד המוֹנאדי של הפרט הבורגני, והוא חושב בתחומי האופק של האי־אמת, המונעת ממנו את דרך־המוצא הממשית. כמה ממאפייניה הטיפוסיים של הפילוסופיה הבורגנית ניתנים להבנה באמצעות האופק הזה שלה. אחד מהם נוגע באופן בלתי־אמצעי ברעיון האמת עצמו, ונראה שהוא מלכתחילה עורך רלטיביזציה "סוציולוגית" לכל אמיתותיה. הדברים אמורים בהצמדת האמת לוודאות.

מגמה זו מקורה בפילוסופיה העתיקה, אבל רק בתקופה החדשה היא לובשת את הצורה הטיפוסית, שלפיה על האמת להוכיח את עצמה בבחינת רכושו הבלתי־מעורער של הפרט; הוכחה זו תקֵפה במלואה, רק כאשר הפרט יכול להפיק בהתמדה את האמת בתור הישגו שלו. תהליך ההכרה אינו מסתיים לעולם, שכן בכל אקט ואקט הכרתי על הפרט "ליצור את העולם" מחדש, עליו לבצע את העיצוב הקטיגוריאלי של ההתנסות כל פעם מחדש. ברם, התהליך הזה אינו מתקדם, כיוון שהגבלת ההכרה "היוצרת" לספֵירה הטראנסצנדנטלית אינה מאפשרת שום צורה חדשה של עולם. כינון העולם מתבצע מאחורי גבם של היחידים, ובכל זאת הוא מְפעלם.

ברור מהו מצב־העניינים החברתי המתאים לכך. המומנטים הפרוגרסיביים של מבנה התודעה, כינונה של ההכרה בָּאוטונומיה של הפרט, והטענה, שההכרה היא פעולה ומטלה האמורות להתחדש תדיר — יעילותם הממשית של כל אלה נשללת במרחב־החיים של החברה הבורגנית. אבל האם משפיעה ההתניה הסוציולוגית על תוכנו האמיתי של המבנה, על הקשר המהותי בין הכרה, חירות ומעש?

שליטתה של החברה הבורגנית מגלה עצמה לא רק בתלותה של החשיבה, אלא גם בעצמאותם (המופשטת) של תכניה. שליטה זו קובעת כך את התודעה, שפעילותה ותכניה שוכנים בממד התבונה המופשטת. מופשטוּת זו מצילה את אמיתה של התודעה, שהרי היא זו המאפשרת אותה. אמת זו היא "אמת" בה במידה שאין היא האמת על אודות המציאות החברתית. ומכיוון שאכן כך — שהרי היא טראנסצנדנטית ביחס למציאות החברתית — יכולה האמת המופשטת הזאת להיעשות עניינה של התיאוריה הביקורתית. הסוציולוגיה, העוסקת רק בהתניות, אינה עוסקת בָּאמת; עיסוקה, שהוא שימושי ונחוץ במקרים מסוימים, מסלף את האינטרס ואת המטרה של התיאוריה הביקורתית. התוכן של הידע שהצטבר בעבר, ידע שנגע במבנה החברתי, נעלם בכל מקרה יחד עם החברה שחלשה עליו. דאגתה של התיאוריה הביקורתית אינה מכוּונת לזה, אלא לכך שהאמת לא תֹאבד — האמת, שהדעת של העבר הפיקה ועיבדה.

אין הדברים אמורים בכך שקיימות אמיתות נצחיות, הנפרשׂות בצורות ההיסטוריות המתחלפות, ואין אלא להסיר מעליהן את הקליפה כדי לתפוש את גרעינן. רק כאשר התבונה, החירות, ההכרה והאושר ייהפכו ממושגים מופשטים לממשויות, רק אז ייעשו אלה שונים לחלוטין מקיומם הנוכחי. המשותף בין תבונה, חירות, הכרה ואושר חדשים אלה ובין קודמיהם [הנוכחיים], יִדמה למשותף שבין ההתאגדויות של בני־האדם החופשיים ובין חברת־התחרות הסחורתית. לאמיתו של דבר, הולמת זהות מִבנה־הבסיס החברתי של ההיסטוריה גם לזהותן של אמיתוֹת כלליות מסוימות. דווקא אופייה הכללי שייך לתוכן האמת שלה; עובדה שהובהרה שוב במאבקה של האידיאולוגיה האוטוריטרית נגד הכלליות המופשטת. הטענות הכלליות — לאמור: האדם חופשי במהותו, מהות זו תובעת חירות, האושר הוא הטוב העליון של האדם — הטענות הללו, דווקא בשל היותן כלליות מהוות כוח־דחף פרוגרסיבי. הכלליוּת מעניקה להן תביעה מהפכנית, ולפיה מן הדין שהכל — לא רק איש זה או אחר, אלא כולם — יהיו תבוניים, חופשיים ומאושרים. בחברה, שהתממשותה של הכלליוּת הזאת נשללת בה, אין הפילוסופיה יכולה לממשה. בתנאים כאלה, הדבֵקוּת בכלליוּת היא יותר מאשר הריסתם של התנאים באורח פילוסופי.

עניינה של התיאוריה הביקורתית בשחרור האנושות כורך אותה באמיתוֹת ישנות מסוימות, שהיא חייבת לדגול בהן. בַּטענה, שהאדם יכול להיות יותר מאשר סובייקט בר־שימוש בתהליך הייצור של החברה המעמדית, נכרכת התיאוריה הביקורתית ביסודותיה העמוקים של הפילוסופיה. אם הפילוסופיה בכל זאת חיה בשלום עם השליטה־למעשה של התנאים הכלכליים על האדם, אזי היא נמצאת בברית עם הדיכוי. זה המטריאליזם הגרוע, השוכן בבסיסו של כל אידיאליזם: הנחמה ברעיון, שבעולם החומרי הכל בא כבר על מקומו (רעיון, שגם אם אינו מעצב את ההשקפה האישית של הפילוסופים, הוא חודר כמעט מעצמו מבעד לאופן החשיבה של האידיאליזם הבורגני ומבסס את עצם זיקתו לזמנו); ההשקפה, שֶׁאַל לה, לרוּח, לקיים את תביעותיה בעולם הזה, אלא להתכוון אל עולם אחר, שאינו בא בקונפליקט עם העולם החומרי. המטריאליזם של הפראקסיס הבורגני יכול למקם עצמו יפה בהשקפה זו. התיאוריה המטריאליסטית של החברה מתגברת על המטריאליזם הגרוע של הפילוסופיה. התיאוריה המטריאליסטית של החברה מתנגדת לא רק ליחסי־הייצור, שהעלו מתוכם את ההשקפה הגרועה הזאת, אלא לכל צורת־ייצור המקיימת שליטה בבני־אדם בְּמקום להיות נשלטת על־ידיהם. זהו האידיאליזם הטמון בבסיס המטריאליזם של התיאוריה הזאת.

גם המושגים הקונסטרוקטיביים שלה נושאים עדיין צביון של הפשטה, כל עוד לא הושגה הממשות שהיא שואפת אליה. אולם ההפשטה אינה נעוצה כאן בהתעלמות ממצבו הקיים של האדם, אלא בהתכוונות למצבו העתידי. הפשטה זו לא תבוטל באמצעות תיאוריה אחרת, נכונה, העוסקת במציאות הקיימת (כפי שביקורת הכלכלה המדינית ביטלה את ההפשטה האידיאליסטית) — לאחר תיאוריה זו אין עוד שום תיאוריה, אלא הממשות התבונית עצמה. התהום הרובצת בינה לבין המציאות שעד כה אינה ניתנת לגישור באמצעות חשיבה מושגית.

לשם האחיזה בהוויה שעדיין לא התהוותה, כבמטרה, כבר בהווה, נדרש הדמיון [Phantasie]. הקשר המהותי בינו לבין הפילוסופיה ניבט כבר מהתפקיד שייעדו לו פילוסופים תחת הכותרת "הכוח־המדמה" [Einbildungskraft], במיוחד אריסטו וקאנט. הודות לסגולתו הייחודית "לחזוֹת" אובייקט, אף שאיננו נוכח כנתון, ובשל יכולתו הייחודית ליצור על בסיס החומר הנתון של ההכרה דבר־מה חדש, מציין הכוח־המדמה רמה גבוהה של אי־תלות בקיים, הוא מציין את החירוּת בתוככי עולם לא־חופשי. בחריגה אל מעבר לנתון הוא יכול להקדים ולחזות את העתיד. כאשר קובע קאנט באורח בסיסי, שכושר־יסוד זה של נפש האדם הוא גורם א־פריורי של כל הכרה,[13] אזי באמצעות הגבלה זו לָאַ־פריורי מוסט שוב העניין בעצם מהעתיד אל העבר, אל מה שכבר עבר. הכוח־המדמה הידרדר בפיחות הכללי שחל במעמדו של הדמיון; שחרור הדמיון למען כינונו של עולם יפה יותר ומאושר יותר נותר זכות־יתר של ילדים ושוטים. ואכן, אפשר לדמות באמצעות הדמיון כל דבר שעולה על הדעת, אבל בתיאוריה הביקורתית לא קיים כבר אופק חסר גבולות של אפשרויות. חירותו של הכוח־המדמה נעלמת, בה במידה שהחירות האמיתית נעשית אפשרות ממשית [reale Möglichkeit]. גבולות הדמיון אינם נקבעים כאילו היו קביעותיה הכלליות ביותר של המהות (כפי שנקבעו בתורת־ההכרה הבורגנית האחרונה [בפנומנולוגיה נוסח הוּסֶרְל], שהיתה מודעת למשמעות הדמיון[14]), אלא במובן הפשוט

כגבולות טכניים; הם מתוארים באמצעות מצב ההתפתחות הטכנולוגית. אולם באופן כללי אין התיאוריה הביקורתית עוסקת בציורו של עולם עתידי, אף שהיענותו של הדמיון לאתגר כזה אולי אינה אבסורדית כל־כך, כפי שהיו רוצים להאמין. אילו היה הדמיון חופשי לתת מענה, תוך התייחסות מדויקת לחומר הטכנולוגי הנתון כבר מול עינינו, לשאלות־היסוד הפילוסופיות שניסח קאנט — היתה כל הסוציולוגיה נבעתת מפחד נוכח אופייה האוטופי של תשובה זו. ובכל זאת, התשובות, שהדמיון עשוי להעניק לשאלות אלה, קרובות מאוד לאמת; בכל אופן, הן קרובות לאמת יותר מהתשובות, שהועלו באמצעות הניתוח המושגי של האנתרופולוגיה הפילוסופית; שכן, "מהו האדם" היה נקבע על־ידי הדמיון לפי מה שיכול האדם להיעשות בעתיד. לשאלה: "לְמה רשאי אני לקוות?" היה הדמיון ממעיט להשיב במונחים של אושר נצחי וחירות פנימית, ומרבה להדגיש, שהתפתחותם ומילוּיָם של הצרכים הם כבר עכשיו מן האפשר. במצב, שבו עתיד כזה הוא אפשרות ממשית, משמש הדמיון מכשיר חשוב לשם הצבתה החוזרת ונשנית של המטרה אל מול העיניים. הדמיון מתייחס אל כושר־ההכרה האחר לא כפי שמראית־העין מתייחסת לאמת (אשר למעשה, אם היא נתפשת כאמת היחידה, אזי חייבת האמת העתידה להיראות כמראית־עין). ללא הדמיון נשארת כל ההכרה הפילוסופית עצורה בתחומי ההווה והעבר, מנותקת מהעתיד, שרק הוא עשוי לכרוך יחדיו את הפילוסופיה עם ההיסטוריה האנושית.

הטעמתו הרבה של תפקיד הדמיון נראית כעומדת בסתירה גסה למדעיוּת החמורה, שהתיאוריה הביקורתית נזקקה לה מאז ומעולם לשם מושׂגיוּתה. תביעה כזאת למדעיוּת הביאה באופן יוצא מהכלל את התיאוריה המטריאליסטית לכפיפה אחת יחדיו עם פילוסופיית־התבונה האידיאליסטית; שכן, פילוסופיה זו, בטפלה בַּדאגה לאדם רק באמצעות ההפשטה מהעוּבדות הנתונות, ניסתה בה בעת לסגת מההפשטה באמצעות היצמדות הדוקה ככל האפשר למדעים. מעולם לא הוטל ברצינות ספק בערכם השימושי של המדעים. ביראת המדעיות מתאחד הניאו־קאנטיאניזם עם קאנט, כשם שמתאחד הוּסֶרְל עם דֶקארְט. אולם כיצד יוּשׂמוּ המדעים, האם עוּבדת היותם בני־שימוש ועובדת פוריותם היו כבר ערובה לאמת הנעלה שלהם, ולא סימן נוסף לאי־אנושיות? בעניין זה ממילא לא הטריחה עצמה הפילוסופיה; היא התעניינה במיוחד בתורת־המתודה של המדעים. התיאוריה הביקורתית של החברה היתה מלכתחילה בדעה, שלפילוסופיה נותר רק עיבוד מסקנותיהם



הפגנה של קומוניסטים בברלין, 1932. "בהתפתחות כוחות־הייצור [...] אין התקדמות ישירה מהחברה הישנה אל החברה החדשה. על האדם להכריע בעצמו באשר לקדמה."

הכלליות ביותר של המדעים. גם היא — התיאוריה הביקורתית — יצאה מנקודת המוצא הגורסת, שהמדעים הוכיחו די והותר את כושרם לשרת את התפתחות כוחות־הייצור ולפתח אפשרויות חדשות של הוויה עשירה יותר. אבל בעוד שהברית בין הפילוסופיה האידיאליסטית למדע היתה נגועה בחטא, שהתְּלוּת של המדע ביחסי־השליטה הקיימים הביאה אותו עמה, הרי התיאוריה הביקורתית של החברה מניחה את היחלצותו של המדע מהכפיפות הזאת. בכך נמנע כאן באופן עקרוני הפֶטישיזם ההרסני של המדע; אולם זה עדיין אינו פוטר את התיאוריה מביקורת מתמדת, המביאה בחשבון כל סיטואציה חברתית חדשה, ביחס לַמדע. המדעיות ככזאת לעולם אינה ערובה לאמת, בוודאי לא במצב דהיום, שבו האמת דוברת באורח נחרץ כל־כך נגד העובדות בהיותה נסתרת מאחוריהן. החיזוי המדעי אינו מסוגל לתפוש את האמת העתידית. גם בהתפתחות כוחות־הייצור ובהתפתחות הטכנולוגיה אין התקדמות ישירה מהחברה הישנה אל החברה החדשה. גם כאן על האדם להכריע בעצמו באשר לקִדמה. ואין הדברים אמורים ב״האדם״ בה״א הידיעה, שמהתחדשותו הרוחנית והמוסרית מצפים ״לתכנן את המתכננים״ (השקפה המתעלמת מכך, שהתוכנית היחידה הנלקחת כאן בחשבון [הסוציאליזם] מניחה את היעלמות ההפרדה המופשטת אפילו בין הסובייקט לבין עיסוקו, כשם שהיא מניחה את היעלמות ההפרדה שבין הסובייקט בבחינת יצור כללי לבין כל סובייקט אינדיווידואלי), אלא הדברים אמורים בליכודם של בני־האדם המוליכים אל התמורה. כיוון שרק בבני־אדם אלה תלוי מה ייעשה בטכנולוגיה ובמדע, אין המדע והטכנולוגיה יכולים לשמש א־פּריורי בתור המודל המושגי של התיאוריה הביקורתית. התיאוריה הביקורתית היא גם ביקורתית ביחס לעצמה ויוצאת אף נגד הנושא [Träger] החברתי שלה עצמה. היסוד הפילוסופי בתוככי התיאוריה הוא צורה של מחאה נגד ה״אֶקונומיזם״ החדש, נגד בידודו של המאבק הכלכלי, נגד ההפרדה הנחרצת בין כלכלה לפוליטיקה. נגד הפרדה זו נטען כבר בעבר, לאמור: הגורם המכריע הוא מצבה הכולל של החברה בכל עת ועת, היחסים בין הקבוצות החברתיות השונות זו מזו ויחסי השליטה הפוליטיים. התמורה במבנה הכלכלי אמורה לשנות את מצב מכלול־החברה, כך שעם ביטול האנטגוניזם הכלכלי בין הקבוצות השונות ובין היחידים לבין עצמם ייעשו היחסים הפוליטיים עצמאיים יותר ויקבעו את התפתחות החברה. עם היעלמות המדינה אמורים היחסים הפוליטיים להיעשות יחסים אנושיים כלליים, במובן שלא הוכר עד עתה: ארגון הניהול של העושר החברתי למען האדם המשוחרר. התיאוריה המטריאליסטית של החברה במקורה היא בת המאה ה־19. כשתיאוריה זו תיארה את יחסה אל פילוסופיית־התבונה בהכירה עצמה כ״יורשתה״, היא חשבה על הירושה לפי מעמדה במאה ה־19. בינתיים התחוללו שינויים אחדים במעמד זה. בשעתה אמנם הבינה התיאוריה באורח עמוק דיו את אפשרות הופעתה של הברבריות, אבל מה שאירע לה טרם הופעתה של אפשרות זו, הוא הביטול המשמר [die bewahrende Aufhebung] של מה שהמאה ה־19 עדיין ייצגה. הירושה היתה אמורה גם להציל את מה שתרבות החברה הבורגנית בכל זאת סיפקה למען התפתחות הפרט ואושרו, למרות כל האומללות והאי־צדק. מה שכבר הושג ומה שניתן לעשותו, ברור דיו לכל; מלוא הדחף של התיאוריה מקורו באינטרס הזה שיש לה בַּפרט, ולא היה כבר צורך להמשיך ולדון בכך באורח פילוסופי. מצבה של הירושה השתנה בינתיים. בין מציאות התבונה שעד כה לבין מימושה בצורה המבוקשת על־ידי התיאוריה, לא נמצא כיום נתח של המאה ה־19, אלא הברבריות האוטוריטרית. התרבות, שהיתה אמורה להתבטל, שייכת יותר ויותר לעבר. תרבות זו, בהיותה מכוסה בעובדות הקרבתו המלאה של הפרט (עובדות שנעשו כמעט עניין מובן מאליו), כבר נעלמה עד כדי כך, שהעיסוק בה חדל להיות עניין של גאווה עיקשת, אלא עניין של התאבלות. על התיאוריה הביקורתית לעסוק בעבר באופן מסיבי חסר תקדים, דווקא מכיוון שעניינה נעוץ בעתיד. הסיטואציה, שהתיאוריה הביקורתית מצאה מול עיניה במאה ה־19, חוזרת עתה על עצמה בצורה אחרת. שוב נמצא מצב־העניינים הממשי ברמה נמוכה מהרמה הכללית של ההיסטוריה. כבילת כוחות־הייצור ושימורה של רמת־חיים נמוכה מאפיינות אפילו את הארצות המתקדמות ביותר. ההשתקפות בפילוסופיה של העבר, שמצאה לעצמה האמת של העתיד, מצביעה על מצב־עניינים החורג אל מעבר לאנכרוניזם הקיים. התיאוריה הביקורתית קשורה עדיין לאמיתות אלה. הן מתגלות בה במגמתה לעורר את תודעת האפשרויות, שהבשילו בסיטואציה החברתית עצמה, אפשרויות המשתמרות במושגים הכלכליים והפוליטיים של התיאוריה הביקורתית.

מגרמנית: צבי טאובר

הערות:

1. **Hegel,** *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung,* **Werke, Original-ausgabe, Bd. IX, S. 12.**
2. **Hegel,** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung,* **a.a.O., Bd. XIII, S. 34.**
3. **Hegel,** *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,*§ 158, Zusatz. **a.a.O., Bd. VI, S. 310.**
4. **Hegel,** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung,* **a.a.O., Bd. XIII, S. 41.**
5. **Vgl. Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?" In:** *Grünbergs Archiv,* **Jahrgang, XV, 1930, S. 38f.**
6. **Kant, Nachlaß, Nr. 4728,** *Ausgabe der preussischen Akademie der Wissenschaften,* **Bd. XVIII.**
7. **Hegel,** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* **a.a.O., Bd. XIII, S. 67.**
8. **Vgl. M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", In:** *Zeitschrift für Sozialforschung,* **Jahrgang, VI, 1937, S. 245.**
9. **Kant, Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Berlin 1911ff., Bd. III, S. 540.**
10. **Kant, a.a.O., Bd. VIII, S. 344.**
11. **Hegel,** *Encyclopädie,* **I, § 166, a.a.O., Bd. VI, S. 328.**
12. **Vgl.** *Zeitschrift für Sozialforschung,* **Jahrgang, VI, 1937, S. 257ff.**
13. **Kant,** *Kritik der reinen Vernunft,* **a.a.O., S. 625.**
14. **Husserl,** *Formale und transzendentale Logik,* **Halle 1929, S. 219.**